

«ЧУДО» И «ПАРАДОКС» В ОНТОТЕОЛОГИИ Ф. ДОСТОЕВСКОГО И С. КЬЕРКЕГОРА

Интерес к творчеству С. Кьеркегора в соотношении с различными контекстами русской культуры XIX в. и в частности с философией и художественным творчеством Достоевского наметился достаточно давно. Еще Л. Шестов своим докладом показал не только возможность подобной проблематики, но и определенную насущность данного сближения, которое русскому философу казалось вполне закономерным в контексте кризиса рационализма классической философии. В настоящее время в различных публикациях по данной проблеме обсужден целый комплекс контекстов возможной философской, эстетической и других общностей двух мыслителей (при всех, безусловно, очевидных культурологических различиях). Кьеркегор и Достоевский эпохально, без сомнения, очень близки, они выразили, хотя и по-разному, все же один – экзистенциальный – радикал новейшей философской и эстетической культуры. Называть Достоевского и Кьеркегора предтечами экзистенциализма стало в исследовательской литературе общим местом¹. Между тем комплекс контекстов философской и эстетической общности двух мыслителей не исчерпывается философскими вопрошаниями экзистенциалистски окрашенной проблематики, что, как правило, подвергается рассмотрению в научных трудах². В статьях А. Фришмана, Т. Альтицера, Т. Шит-

цовой и др. в то же время просматривается и иной аспект сближения – феноменологический. Так, А. Фришман устанавливает в качестве общего контекста сближения двух мыслителей их феноменологически общие представления о бытии истины (истина как вненаходимость, в то же время открывающая единственный способ самообнаружения – диалог в конфронтации альтернативных сознаний). Отсюда исследователь выводит определенную вполне закономерную общность художественно-философских систем Кьеркегора и Достоевского³. Т. Альтицер в статье «Россия и Апокалипсис», с нашей точки зрения, верно акцентирует определенное сходство Кьеркегора и Достоевского, состоящее в равно присущем обоим «страхе перед Ничто». Собственно, этот страх перед, по существу, хайдеггеровским выведением бытия как полагания из Ничто, из чистой отрицательности, обнаруживаемым уже у Гегеля и затем Ницше, и предопределяет, с точки зрения Альтицера, телеологический дискурс в художественно-философских построениях Кьеркегора и Достоевского. Христос Достоевского, «русский Христос», – это, как полагает исследователь, не Христос догматики, это Христос вблизи Ничто, «Христос, сошедший в глубины ада»⁴. Так же, собственно, как и теология Кьеркегора, теология страха и отчаяния, с точки зрения Альтицера, возвещающая конец христианинского мира, и философия Достоевского наполнена «экзистенциальным страхом» перед Ничто⁵. Не случайно основное положение статьи Т.В. Шитцовой (статья с весьма показательным названием «Достоевский и Кьеркегор – «двойники»») – интенциональная общность сознаний и сознаваний бытия двух мыслителей⁶.

За всеми этими концептуальными сближениями открываются, с нашей точки зрения, принципиально иные грани восприятия общих художественно-философских контекстов Кьеркегора и Достоевского как именно феноменологически осознанных. Творчество датского философа и русского писателя не только насквозь пронизано страстью поисков онтологических основ человеческого бытия и оп-

ределяющего в этих поисках телеологического дискурса, адекватного их художественно-философским системам, что осознано еще Л. Шестовым. Единство творческих *specta* Достоевского и Кьеркегора как философов заключено еще и в определенных онтологических решениях, содержащихся в самих их вопрошаниях о бытии. Эти решения не были чистыми решениями, так сказать, в феноменологической чистоте редукции, но вместе с тем (с учетом идеи позднего Гуссерля об историческом времени бытия истины⁷) их нельзя сводить к некоему общему (в логико-философском плане) телеологическому дискурсу, выявляющему общую (и для Канта, положим, и для Спинозы) онтомоделю бытия в неких, в чем-то и различных этико-философских репрезентациях как бытие исчерпанного, осуществляемого либо оправданного бытием сущего – Единым, высшим или трансцендентным. Нам бы хотелось в свете ряда идей, высказанных в «Что такое метафизика?» и др. работах М. Хайдеггера⁸, как раз обратное – увидеть в этой неспецифической общности дискурса некую сумму конечных, рационалистически неразложимых истин о бытии, в интенциях именно к нему – бытию как полаганию в специфически общих эстетических, философских, этических репрезентациях как самих интенций сознания. Вот почему цель данной статьи – выявление онтологических смыслов телеологического дискурса Кьеркегора и Достоевского как в отношении онтологически сущностных его параметров, так и в отношении чисто репрезентативных.

Мы разделяем точку зрения Т. Альтицера об изменившихся условиях существования телеологического дискурса в культурологической ситуации «предчувствий Ничто». По существу ведь, как нам кажется, Альтицер выявляет определенные сдвиги в обращенности к бытию в телеологическом дискурсе, а совсем не то, что решение вопросов о бытии может быть тем или иным определенным дискурсом. Также мы исходим из предложенной А. Фришманом идеи диалога дискурсов в художественно-философском пространстве Кьеркегора и Дос-

тоевского. Это положение также логически отменяет поиск каких-либо авторитарных дискурсов, допустим, телеологического, как единственного, к чему все сводится.

Телеологический дискурс Достоевского и Кьеркегора – в некоем первом приближении – можно было бы осознать в логико-философском плане как антропологический дискурс «веры», т.е. как некую философско-эстетическую репрезентацию антропологии в ее обращенности к открытию связей Бога и человека в аспекте «телеологической теплоты» – в аспекте доверия. Собственно, для Кьеркегора, по словам В. Линдстрема, «создателя «телеологической антропологии», или «антропологической телеологии», это кажется вполне естественным⁹.

Однако вместе с тем данный дискурс не исключал чисто онтологических задач репрезентации бытия сущего. Согласно «Заключительному послесловию», вера идентифицировалась Кьеркегором прежде всего с прорывом объективации в некоем объективированном процессе обнаружения бытия сущего в смысле высшего сущего бытия, хотя этот процесс и мыслился чисто личностным опытом богопознания.

Воспринимая Сократа первым экзистенциальным мыслителем (в отличие от его спекулятивного интерпретатора Платона), Кьеркегор акцентирует именно прорыв объективации в опыте веры великого грека, что, как считает Кьеркегор, является едва ли не единственной онтотелеологической задачей экзистенции в поисках истины богопознания. «Он поставил вопрос, – пишет Кьеркегор, – объективно в проблематической манере: существует ли бессмертие? Должен ли он таким образом быть причислен к сомневающимся по сравнению с одним из наших современных мыслителей с доказательствами? Ни в коей мере. Ведь этим «если» он рискует своей жизнью, он имеет смелость встретить смерть, и он имеет страсть бесконечности столь определенную образцом его жиз-

ни, что она может быть найдена приемлемой – если существует бессмертие. Может ли быть дано лучшее доказательство бессмертия души?»¹⁰.

Проблема веры и богопознания, судя по различным художественно-философским контекстам Достоевского, никогда не рассматривалась писателем в таком, слишком специфически метафизическом аспекте, как у Кьеркегора. Вера в Бога в восприятии Достоевского всегда сопряжена с правотой «национальной почвы» – с стихией народных верований, в них, по Достоевскому, в значительной степени и укоренена сама вера. Практически во всех известных заметках 60-х гг., таких как «<Социализм и христианство>», «Маша лежит на столе...», провозглашается связанная с почвенничеством Достоевского органическая идея, в соответствии с которой, в понимании писателя, христианский проект на земле – это путь эволюционирования человечества к созданию рая Христова на земле¹¹. Вместе с тем именно перу Достоевского принадлежит одно из наиболее парадоксальных высказываний, утверждающих «истину Христа»: «...если б кто доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то лучше мне хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28 1; 176). Это уже онтологическое высказывание, близкое кьеркегоровскому.

По мысли прот. Г.Флоровского, с органической идеей (почвенничеством, эвдемонизмом) Достоевский так до конца жизни и не расстался, однако в зрелом творчестве эти мотивы приобретают иную окраску: «Во всем бытии есть некий раскол, в человеческом существовании всего больше. Человек уединяется – в этом главная тревога Достоевского. И в ней по-новому звучат все еще социалистические мотивы, – мечта открыть и создать «органическую» эпоху. <...> Органическую цельность нельзя обрести через возврат к природе или к земле, как бы ни был такой возврат привлекателен. <...>...одной

цельности переживаний еще очень и очень недостаточно. И нужно вернуться не только к цельности чувств, но именно к вере... Именно об этом и написаны главные романы Достоевского»¹². Пафос защиты веры, разумеется, был связан у Достоевского с преодолением тоски и муки безверия – безверия его слишком рационалистической, как он считал, эпохи. Но, пожалуй, до «Бесов» проблема богопознания и веры в чистом виде никогда не стояла для Достоевского так остро. Это, как нам представляется, происходит именно потому, что характерная в целом для Достоевского христианско-антропологическая проблематика смыкается в рамках «Бесов» с антинигилистической, по существу, социологической проблематикой, поскольку писатель оценивает грозящий страшный нигилистический Апокалипсис русской революции¹³. «Или все в вере, или ничего!» – пишет Достоевский в подготовительных материалах к роману (так называемых «<Фантастических страницах>» (11,187). В контексте художественного замысла романа смысл рассуждений Князя – философского прототипа (или двойника) Ставрогина как раз в том, что нужны веские и неумозрительные, «последние», основания для того, чтобы верить. «Понимаете ли, в чем главная сущность вопроса: христианство спасет мир и одно только может спасти – это мы вывели и этому верим<...> Но возможно ли веровать? Уверение многих, что христианство совместимо с наукой и цивилизацией, что оно многими употребляется для послеобеденного спокойствия и удобства пищеварения <III, с. 29>, которые верят, что если не веровать в воскресение Лазаря или *immaculate conception*, то все равно можно остаться христианином <...> А ведь мы с вами знаем, что это вздор. Итак, все в том: можно ли веровать?» (11,185,180). Никогда ранее Достоевский не идентифицировал веру с прорывом объективации, не считал личностный прорыв некоей объективированной позитивистски данности реальности условием веры:

«Нужно быть великим, чтобы пойти против здравого смысла» (11, 177), имеется в виду: выбирая путь веры. Подобные высказывания как нельзя более роднят его с Кьеркегором, утверждавшим в «Болезни к смерти», что христианство предъявляет к человеку слишком большие требования, «мера его (христианства. — *А. О.*) — не человеческая мера», оно, по Кьеркегору, слишком возвышенно, потому люди и «возмущаются против христианства»¹⁴. Не возникает никаких сомнений в отношении к тому факту, что в своей защите веры и Кьеркегор, и Достоевский используют общие мотивы: оба они возмущены попытками этизации «истины Христа», разнообразными философскими и прочими спекуляциями, переосмысливающими трансцендентные основы бытия Бога. Потому-то, по-видимому, и необходимо, с точки зрения обоих мыслителей, быть великим, чтобы в эпоху всеобщей веры в *ratio* остаться на трансцендентной почве. «Изначальное несчастье христиан сегодня, — пишет Кьеркегор в «Болезни к смерти», — это то, что лежащий в основе христианства догмат богочеловека (но именно в христианском смысле, гарантированном парадоксом и риском возмущения) вследствие того, что он многократно проповедовался, оказался профанированным, и пантеистическая путаница заместила собою ... различие природы между Богом и человеком. Никогда ни одна человеческая доктрина не сближала действительно Бога и человека так, как это сделало христианство...<...> Но никогда ни одна доктрина и не защищалась столь тщательно против худшего из богохульств... утверждающего, будто Бог и человек — это одно и то же...»¹⁵.

«Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, — акцентирует и Достоевский, — а именно вера в то, что слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощен-

ное слово, бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который нас приковывает к нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону» (11,188).

В принципе, перед нами апелляция к парадоксу богочеловека, сходная с кьеркегоровской в его публицистической практике защиты веры. И хотя по объему эстетически-психологических предикатов веры можно судить об этой апелляции как «аксиологической» («непосредственное влечение», «окончательный идеал», достигнутый образ «обожения, восторга» – все это имеет отношение именно к личности Христа), а не чисто «гносеологической», утверждающей Бога через абсурд веры, как это у Кьеркегора, мы здесь все же имеем дело с некоей общностью. Далее Достоевский говорит о том, что «человек не в силах спасти себя, а спасен откровением и потом Христом, т.е. непосредственным *вмешательством Бога в жизнь человеческую* – иначе: оба раза чудом» (11,182; курсив автора. – А.О.). Здесь, конечно, просматривается общее соответствие – и для Кьеркегора, и для Достоевского – в этой общей у них апелляции к парадоксу богочеловека как именно парадоксу христианского сознания вне каких-либо объективаций других дискурсивных практик. Собственно, эта общность уже была отмечена Л.Шестовым: »Разум наш, как говорит Кант, жадно стремится ко всеобщности и необходимости, – Достоевский, вдохновляемый Писанием, напрягает все свои силы, чтобы вырваться из власти знания. Как и Кьеркегор, он отчаянно борется с умозрительной истиной и человеческой диалектикой, сводящей «откровение» к познанию»¹⁶. Единственное – и существенное! – отличие – разные предикаты веры в одной и той же апелляции к догмату христианской ортодоксии – апелляции, необходимой, с точки зрения обоих мыслителей, для защиты веры: «чуду» Достоевского соответствует «парадокс» Кьеркегора, – «что вечность пришла в бы-

тие во времени», «что Бог пришел в бытие точно так же, как любой другой человек»¹⁷.

И хотя в данном случае мы имеем дело, по сути, с разными типами эмоционально-смысловой модальности общих онто-телеологических высказываний, утверждающих трансцендентные основы бытия как бытия Бога и человека, хотя, следовательно, в «парадоксе» Кьеркегора и «чуде явления Христа» Достоевского усматриваются разнокачественные характеристики образа Бога в понимании двух мыслителей, следует тем не менее отметить, что и «чудо», и «парадокс» в данном контексте означают противостояние объективированным репрезентациям бытия в опыте экзистенциального обжития идей догматики. Каковы онтотелеологические смыслы «чуда» и «парадокса» – этих мифопоэтических репрезентаций бытия как полагания высшего сущего в телеологическом дискурсе Кьеркегора и Достоевского?

Парадокс, как указывают словари, вскрывает принципиально непознаваемое в границах объективного (эмпирического) знания, обнаруживая в самом непознаваемом некий познавательный, эвристический смысл¹⁸. В контексте мифореальности гносеологических моделей постклассической философии, смысл этот личностный, приобретающий в то же время некий онтологический статус. Как считает В.Пигулевский, параболическое, парадоксальное мышление философов, определивших стиль неклассической философии (имеются в виду Шопенгауэр, Ницше и Кьеркегор), «усиленно стремится и никогда не достигает последнего смысла, ибо, открывая одно, оно загадывает другое <...> Оно становится отрицательной диалектикой, снимающей все новые и новые уровни субъективности и поддерживающей тем самым внутреннюю активность субъекта»¹⁹. Парадокс Бога Кьеркегора выражает «невозможность возможного» внутри объективации, что коррелирует с представлениями философа о статусе экзистенции,

которая есть складывающийся, становящийся синтез времени и вечности, свободы и необходимости, бесконечного и конечного (др. словами, разнообразных полярных антиномий), «выпущенный из рук Бога» – как говорит Кьеркегор в «Болезни к смерти», – отданный всецело сфере свободы человека, который должен его выстраивать сам²⁰. Возвращение к событию, которое сделало возможным невозможное (т.е. «когда Бог пришел в бытие, как простой человек») и ознаменовало синтез, поддерживается экстраординарной активностью субъекта – такого, как Авраам, который, подвергая объективацию (в контексте «Страха и трепета» этические основы бытия) негативному отстранению (у Кьеркегора: устранению, но букв. «зависанию»²¹), или, в постмодернистской терминологии, деконструкции, утверждает свободу безумием высшей свободы.

Таким образом, хотя «вмешательство Бога в жизнь человеческую» Достоевского и «приход (или вхождение) Бога в бытие мира людей» Кьеркегора приблизительно тождественные высказывания, кьеркегоровский парадокс проявляет принципиальный разрыв Бога и человека в границах объективированного знания, одновременно культивируя безграничные возможности внутриличностного напряжения в поисках выражения утраченного синтеза. Парадокс Кьеркегора, как известно, восходит к парадоксам Тертуллиана, в которых также прежде всего актуализируется статус познающего субъекта: «Сын Божий был распят; этого не надо стыдиться, ибо это постыдно. И умер Сын Божий; это достойно веры, ибо нелепо. И поработенный, он воскрес; это несомненно, ибо невозможно»²².

В отличие от парадокса, чудо – мифопоэтическая категория прочтения (репрезентации) непостижимого, как указывают словари, актуализирующая объективное проявление субъективно непостижимого. Так понимается чудо в мифопоэтическом контексте Библии²³ и у Кьерке-

гора, для которого вера – чудо, а поведение Авраама – парадокс, сталкивающий всеобщее и единичное, временное и вечное, трагическое и ужасное. Парадокс онтологически вторичен по отношению к чудесному, ибо выявляет познавательные стороны онтологической явленности чудесного или экстраординарного. Достоевский онтологизировал чудесное, для него сама жизнь наполнена мифопоэтическими смыслами: «Важность категории чудесного, – считает Г.Ермилова, – в системе воззрений Достоевского определяется антипросветительским, антипозитивистским характером его мировоззрения. «Соблазнительно ясные» ответы, даваемые позитивистами на сложнейшие вопросы бытия, не могли удовлетворить Достоевского, признававшего и принявшего «чудо» явления Христа. «Концы» и «начала» жизни были и оставались для него непостижимыми, чудесными»²⁴. В то же время парадокс Кьеркегора (если иметь в виду «Страх и трепет») выявляет некие познавательные, коммуникативные, этические пределы, которые может преодолеть безграничная страсть верующего. «Непосредственное вмешательство Бога в жизнь человеческую» в указанном выше контексте рассуждений Князя-Ставрогина (это «вмешательство» и можно идентифицировать с «чудом» у Достоевского) как раз и актуализирует (само высказывание) объективное проявление непостижимого вне личностных познавательных интенций изолированного субъекта (индивида), что соотносится и с другими высказываниями писателя: «<...> надо верить, что Бог непосредственно имеет с человеком отношение» (11, 181). Всякий раз, как нам представляется, слово «непосредственно» онтологизирует чудо присутствия Бога в жизни человека, указывая на ее прежде всего внешнюю, а не внутреннюю восполняемость. Следует отметить, Достоевским как бы снята познавательная активность субъекта вне этико-религиозных коммуникаций (оставлена только ее восприимчивость к чисто поведенческим аль-

тернативам по отношению к истинной, т.е. этико-религиозной коммуникации), что кажется вполне естественным для русской философии в целом, всегда опиравшейся на «мы» скорее, нежели на «я» отдельного сознающего индивида²⁵. В этом смысле понятно, почему, по Достоевскому, «нравственность и вера – одно» (11,188). Писатель, в отличие от датского мыслителя, не пытается феноменологизировать различные сферы человеческого сознания, выделяя интенциональные качества каждой из них (этической, эстетической, религиозной) дискретно, вне опосредствований одна другой или чем бы то ни было еще. Это очень важный момент в нашем анализе. Ведь когда Кьеркегор в «Заключительном послесловии» говорит о том, что «философия решила все вопросы» и не решила ни одного «в соответствии с той сферой, в которой каждый вопрос находит свое решение»²⁶, он как раз имеет в виду то, что интеллектуальная проблема может быть решена в сфере мысли, эстетическая – в художественной сфере, но не может быть решен вопрос о бытии Бога, скажем, в «феноменологии духа» – гегелевской инстанции бытия мысли.

Отсюда кьеркегоровское понятие «идеальности» в «Заключительном послесловии», или феноменологической чистоты экзистенции каждой конкретной сферы или каждого конкретного модуса репрезентации (представляемости) сознанием бытия. По логике этой работы, интеллектуальное или эстетическое сознание может лишь представить бытие, но не может представить бытие как *действительное*: оно может выразить лишь чистое опосредование бытия через возможное (мысли, образа) – «переходом от *esse* к *posse*». С другой стороны, этическое сознание (в его той самой феноменологической идеальности) может выразить *действительность* конкретного Я-бытия (как некую этически обоснованную поведенческую программу), но оно не может представить другое »Я« вне собственной этической программы, т.е. вне опосредствования

через возможное, вне самого модуса представляемости или помысленности. Только религиозно-этические коммуникации, по мысли Кьеркегора, могут выражать действительность *возможного*, что и явлено, по мысли философа, в возмутительной несообразности парадокса христианского сознания: «<...> когда истина оказывается в конфронтации с личностью как парадокс, когда охватывает мука и боль греха, когда личность оказывается лицом к лицу с ужасающей опасностью объективной незащищенности, тогда она верит. Без риска нет веры, даже ее сократовской формы <...> и чем больше риск, тем больше вера, чем больше объективной защищенности, тем меньше внутренней правоты».²⁷

Напротив, думается, опосредствованием этической и религиозных сфер существования человека у Достоевского выступает мифопоэтическая категория чуда. Герои Достоевского приходят к Богу путем открытия (оно осознается как чудо) причастности Бога их жизни именно через прямое опосредствование – причастности себя целому человечеству, а не путем отстранения этического. Этот момент подчеркивает Н.Лосский: «Единосушие каждого человека с Богом есть вместе с тем и единосушие всех людей друг с другом <...> Достоевский хорошо понимал истину учения об онтологическом единстве всего человечества»²⁸. Так, во многом именно поэтому открытие Бога Раскольниковым в финале «Преступление и наказания» показывается как вторжение чуда в человеческую жизнь (этому вторжению на метаязыке Достоевского соответствует «вдруг» – слово, которое можно понимать и в метафизическом, онтологическом смысле как показатель экстраординарных, фантастических сдвигов в бытии и событиях²⁹). Это чудо – чудо любви («Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого...» (6, 421)). Однако, намечая этико-эстетические координаты «воскресения» («восстановления погибшего чело-

века»)), Достоевский вместе с тем художественно репрезентирует чудо и как символическое преображение границ физического пространства, что соотносится с изменением интенциональных (в данном случае этических) ориентиров сознания личности.

В.Н. Топоров – самими аналитическими выкладками в исследовании символически-онтологических контекстов пространства у Достоевского – убедительно доказывает, что объективацию писатель прежде всего воспринимал в параметрах пространственно-временных, физических, что, собственно, с нашей точки зрения, и организует мифопоэтическую детерминацию веры у Достоевского как именно веры в присутствие Бога в мире людей. Преображение косного, материального пространства происходит благодаря изменению личностных этических параметров восприятия мира. Причем – подчеркнем – согласно мифопоэтическим контекстам Достоевского, это происходит здесь и сейчас, в бытии в мире, а не только в обещанном Апокалипсисом бытии, т.е. не только в императивных дискурсах бытия Бога, каковых мы достаточно много можем обнаружить в наследии писателя³⁰, но и в конкретной художественной технике репрезентации императивных дискурсов. Простор и перспектива в исследованных Топоровым контекстах Достоевского противопоставляются замкнутости и уединенности пространства³¹, и трансценденция, как нам представляется, возникает именно как чисто физическое размыкание пространства (что часто коррелирует и с размыканием интенциональных границ сознания героя, прежде «узкого» или «стиснутого» одной мыслью, как это у Раскольникова); это потерявшее прежние границы, де- или реиерархизированное пространство, наконец, выступает и в качестве условия будущего его этического освоения (первозданный мир в эпилоге «Преступления и наказания»).

Наоборот, имманентное трансцендирование Кьеркегора предполагает внутриличностный источник этого трансцендирования – глубины духа и страсть верующего, что также соответствует выбору философом художественной репрезентации онтотелеологического пространства.

Если трактовать эпилог «Преступления и наказания» Достоевского – и в частности пространственную перспективу в самом финале – как возвращение в «золотой век», что у Достоевского то же, что «Божий мир», то пространство с трансцендирующим, взывающим к Богу Авраамом в «Страхе и трепете» Кьеркегора окажется противоположным по своим онтологическим смыслам.

Бытие Бога у Кьеркегора художественно не репрезентировано как место в пространстве, хотя бы и мифологизированное. Зная художественно-философские контексты Кьеркегора, невозможно вообразить какие-либо пространственно-временные места пребывания божественного, места «с Богом» или «без Бога». Напротив, по художественно-философским контекстам Достоевского, таким как «Сон смешного человека», «<Социализм и христианство>», «Маша лежит на столе...» и др., реконструировать подобные мифологизированные вместилища часто вполне возможно³².

Оценивая кьеркегоровскую интерпретацию Ветхого Завета в «Страхе и трепете» (а именно: кьеркегоровскую интродукцию, представляющую собой повествование собственно о событии, происшедшем с Авраамом, в четырех версиях), В.А. Подорога приходит к заключению, что «нельзя определить пространственные и временные границы путешествия Авраама – их просто нет. Его странствия – это безмолвные шаги через неопределенность, предварительность, задержанное дыхание, – процесс, лишенный настоящего и представляющий собой ничем не заполненную длительность...<...> Путешествие, которое совершает Авраам, – путешествие внутрен-

нее.... Если то, что делает Кьеркегор, можно назвать экзистенциальным кинематографом, то это кинематограф неизобразимого»³³. Согласно исследователю, сама интерпретация у Кьеркегора перспективна, а не интерпретируемое или репрезентируемое, как это мы видели у Достоевского. В этом смысле, как показывает Подорога, пытаясь «создать место для Бога, Кьеркегор выбирает пустоту как «единственно идеальное нейтральное пространство», вмещающее Бога или, скорее, «предшествующее всякому явлению знаков Бога»³⁴.

«Века Авраама и стад его» не прошли в вмещающем Бога, преображенном, открытом пространстве, здесь-пространстве Достоевского. У Кьеркегора Бог завис над жизнью смертного, его присутствие в бытии в мире вне находимости, чему и соответствует изобразительный язык пространственно-временной длительности, растянутости и пустотности. Бог не присутствует в здесь-бытии, и кьеркегоровский человек застывает в пред-стоянии или пред-открытии божественного. В то время как Бог Достоевского, найденный в глубинах души человеческой, явлен и в пространственно-временном присутствии в некоей мифопоэтически преображенной реальности. Языком Бога у Достоевского как бы говорит сама жизнь: Жизнь «прямо на берег вынесет и на ноги поставит... Коль ... веру найдете» (6,351). Наоборот, языку Бога в здесь-присутствии в мире у Кьеркегора соответствует язык молчания, собственно так же, как и язык у-молчания, соответствует у него истинному языку интерпретации интерпретируемого, но на самом деле невозможного для интерпретации текста Библии. Религиозное событие, как отмечает Подорога, согласно Кьеркегору, «не может быть переведено ни на какой другой язык, поскольку «дается» в языке самого действия»³⁵.

Мы еще вернемся к проблеме объективации, а также прорыва объективации, в чуде и парадоксе в контексте целостных мифомиров Кьеркегора и Достоевского. Соотношения,

возникающие здесь, вовсе не только в вариантах по-разному репрезентированного (в том числе и художественно) феномена. «Чудо» и «парадокс» есть одна из сторон субъектной онтологизации отнюдь не разнокачественных образов бытия в картине мира данных мыслителей. Бытийное в данном случае является одним из способов ретрансляции одного и того же, христианского символа веры, в каком бы варианте это ни было представлено, «гносеологическом» или «аксиологическом», – здесь один метаязык и один общий онтотелеологический метасюжет. С другой стороны, качественные различия образов чуда и парадокса, соответственно, у Достоевского и Кьеркегора в их отношении к репрезентативным сторонам объективации, трансцендирования и субъективности выявляют качественные различия образа Бога в системах богопознания и боговосприятия двух мыслителей, о чем мы и будем говорить ниже.

Еще Н.Лосский подчеркивал принципиальную оппозицию «непосредственного чувства» и знания в боговосприятии Достоевского: « <...> конкретно-художественное восприятие Бога стоит ближе к истине... оно и руководило Достоевским в его мироощущении, противоположном «бунту» Ивана Карамазова»³⁶. В отношении образа Бога у Достоевского можно было бы сказать, что в границах сочувствия (а это принципиально для контекстов понимания Бога у Достоевского) снимается несоизмеримость Бога с миром, стирается конфронтация воля, что, наоборот, специфически обостренно воспринято Кьеркегором в целом и в интерпретации библейского сюжета об Аврааме в частности. Как считает В. Линдстрем, Кьеркегор, представляя бытие Бога, никогда не забывает о «дистанции между божественным и человеческим, о полярности божественного «Эго» (ego) и человеческого «ты»³⁷. Линдстрем, как многие исследователи, в этой связи подчеркивает двойственность образа Бога философа, семантико-символи-

ческую его противоречивость: «Образ Бога у Кьеркегора предстает и в космической экспансии, и в интимной близости. Бог есть неизменность, и в то же время он – постоянно нечто создающий Творец. Он – чистая активность. Он – воплощение жестокости (суровости) и кротости, милосердия и гнева. Это скрытый Бог, который в то же время обнаруживает себя, но в каждом своем самораскрытии в любви он в конечном счете возвращает к своей сокрытости. Он – и воплощение вины, и воплощение суда. И так далее»³⁸.

В противоположность Кьеркегору, природа Бога у Достоевского, как считают исследователи, эстетическая. В нем явлена истина прежде всего как ценность, личная заинтересованность, влечение в силу обаяния. И поскольку Христос - идеал, образ Бога синкретичен, логически неразложим³⁹. Бог для Достоевского – это любовь; он как бы воспринимает Бога через призму евангелия от Иоанна, - по В.Соловьеву, евангелия именно православного, «евангелия любви»⁴⁰. Различные исследователи это так или иначе актуализируют⁴¹. Видимо, поэтому мотив обожания – основной мотив боговосприятия по Достоевскому: «А чтоб было обожание, нужен Бог» (11,188). Здесь, в самой этой фразе, артикуляционно выражено движение от Бога к человеку: сама психология человека, ее конкретно-чувственный характер, организующий познание мира прежде всего в этических дискурсах, мотивирует необходимость именно такого Бога – Бога-«ты», как именно богочеловеческого человека. И в этом плане, разумеется, кьеркегоровский образ Бога, продолжающий и развивающий кальвинизм и лютеранскую богословскую идею, является зеркально противоположным образу Бога Достоевского. Протестантизм, по В.Соловьеву, «евангелие от Павла», с его все же основной максимой «Каждому – по вере его», актуализирует гносеологически-этическую модальность в боговосприятии, а отсюда и пафос защиты веры как таковой. По сути, Кьеркегора волнует

не бытие Бога в жизни людей (как Достоевского, о чем и все его романы), но бытие веры как некоей феноменологической онтологии бытия Бога и бытия человека как такового. Как мы уже отмечали, у кьеркегоровского Бога нет вместилища в постороннем, он – абсолютная трансценденция, однако, согласно Линдстрему, по Кьеркегору, «человек сам есть место, где есть Бог», именно поэтому «Бог всегда с ним (человеком. – А. О.) позади него или перед ним»⁴². Это во многом объясняет «скрытого» Бога Кьеркегора, абсолютно не представленного, в отличие от Достоевского, в мифо-онтологическом модусе явления/проявления. Двойственный образ Бога Кьеркегора, отражающий два полюса парадокса – пребывающий в вечности могущественный «Творец» и скорбящий, страдающий об исчезающей временности всех дел и начинаний человеческих «Христос» – акцентирует не столько диалог, сколько скрытую конфронтацию человека с Богом (вечный, незавершаемый диалог), не столько непосредственное присутствие, сколько «исчезновение» в модусе вечности.

Согласно С.Исаеву, одному из русских авторов концепции кьеркегоровского Бога – «инкогнито», датский философ не представлял непосредственной явленности Христа. Он воспринимал Христа как знак, шифр, лишь намекающий о богоизбранности Христа-человека как богочеловека, сына Бога, но никогда не сообщающий это в непосредственной коммуникации. Таким образом, Христос – лишь шифр трансценденции, Бого-богочеловек и как шифр трансценденции Писание о его деяниях не несет непосредственного знания, будучи лишь объектом веры. Через Христа, как пишет Исаев, «Бог говорит... человеческим языком. Таким образом, Кьеркегор понимает и крест Христа как необходимость отказаться от непосредственной коммуникации». Однако, что сообщено, до конца не может быть ясно, поскольку «согласно Кьеркегору, новозаветное слово всегда есть, в отличие от слова Ветхого Завета, нечто

непрямое, косвенное, двойственное, амбивалентное. Отсюда – одна из причин непонимания Спасителя людьми, не привыкшими к новому типу сообщения.<...>... для Кьеркегора, – суммирует Исаев, – отрицание абсолютной воплощенности Христа в откровении носит принципиальный характер»⁴³. Отсюда понятно, почему «непреодолимая неузнаваемость Христа», являясь, согласно Кьеркегору, источником, благодаря которому в этой апелляции к парадоксу богочеловека, верующему дана возможность «не забыть Христа за христианством», является вместе с тем и источником возмущения против христианства.

В этом контексте весьма небезосновательно было бы противопоставить мотиву обожания в боговосприятии Достоевского мотив несчастного восхищения у Кьеркегора. Мы уже цитировали Кьеркегора, в «Болезни к смерти» утверждавшего о нечеловеческой мере, предъявляемой христианством по отношению к человеку. Чем больше страсти и воображения у человека, считал философ, тем ближе он к вере, но тем больше у него «возмущения против этого необычного»⁴⁴.

«Что такое возмущение? – разъясняет философ, – оно причастно несчастному восхищению, родственному зависти <...> Восхищение – это счастливая самоотдача, а зависть – несчастное обретение заново своего Я <...> То же и с возмущением: ибо то, что между человеком и человеком является восхищением-завистью, становится поклонением-возмущением между человеком и Богом»⁴⁵.

Таким образом, становится понятно, почему любовь к сыну Авраама оборачивается ненавистью и преступлением – на языке этики, конечно; напротив, на языке религии – это великий подвиг и прорыв, а Авраам – подлинный трагический герой. Столь неожиданные повороты были бы Достоевскому просто непонятны: с его точки

зрения, счастье верующего – в добровольной самоотдаче (11,186). Достоевский, в отличие от Кьеркегора, в своем символе веры подчеркивает не напряженно трагическое противостояние в предстоянии отдельного перед Богом, а взаимозависимость мира и человека «перед Богом».

Вероятно, именно поэтому столь характерное в символе веры Достоевского «непосредственное присутствие Бога в мире» сильно контрастирует с «скрытым» Богом в поздней работе Кьеркегора «Неизменяемость Бога» (1855). Бог, согласно концепции работы, скрыт в своей маскировке вечной неизменности и неизменяемости, тем самым акцентируется абсолютное противостояние двух волей – Бога и человека, вечности и мира людей в его исчезающей временности: «<...> Посмотрим... что значит быть просто не в ладах с людьми. Возможно, вы сильнее и утешаете себя мыслью, что другой, без сомнения, подчинится, чтобы изменить свою позицию. Возможно, если ему случится быть сильнее, вы положитесь на свою выносливость. Но вот вы не в ладах со [все]м] современным поколением, – в этом случае вы, возможно, скажете самому себе: семьдесят лет – не вечность. Но когда воля есть то одно, что вечно неизменно, и если вы не в ладах с этой волей, которая значит вечность: как ужасно!»⁴⁶.

«Негативный» образ веры Кьеркегора, реализующийся эмоционально как ужас неспасенного перед вечностью, преломляется в религии отчаяния и страсти: невозможность понять и принять свою самость только исходя из нее самой должно, согласно «Болезни к смерти», привести к отчаянию и противоположной ему страсти раствориться в прозрачности не-я-бытия как бытия Бога⁴⁷. И эта страсть, с другой стороны, должна преодолеть гносеологический ужас парадокса, личность должна отступить от долгой дороги объективированного (и диалектического) познания Бога и прийти к прорыву к подлинной вере – качественному скачку.

«Когда один исследует объективно проблему бессмертия, – говорит Кьеркегор в «Заключительном послесловии», – а другой обращается к неопределенности в страсти бесконечного: где большая правда? Один открывает никогда не прекращающийся процесс приближения, ибо действительный факт бессмертия лежит именно в субъективности личности; другой бессмертен и отстаивает свое бессмертие в борьбе с неопределенностью»⁴⁸. Так «религия отчаяния» соотносится с «религией парадокса», и в явной зависимости от этого соотношения формируется Кьеркегором и взаимодействие двух онтологических статусов бытия Бога – статуса чуда и парадокса. Согласно ряду высказываний философа, сама «вера – это чудо», другими словами, чудо не может состояться само по себе, как таковое, Бог не может быть проявлен; чудо возможно в своем проявлении только в опоре на страсть: «...вера же поистине есть страсть»⁴⁹. Страсть, таким образом, есть единственный способ онтологизации чуда, поскольку страсть, высший градус субъективной озабоченности, может, согласно Кьеркегору, реобъективировать истину, заключенную в недосказанности парадокса, она может дезавуировать истину трансценденции, зашифрованную в парадоксе, т.е. обещание спасения, обещание бессмертия. «Помощь чуда, – читаем в «Болезни к смерти», – зависит... от страстного осознания невозможности помощи, и затем – от нашей верности самой этой мощи, которая нас спасает <...> Верить в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное – это вера»⁵⁰.

Таким образом, снятие объективации – онтосущность «чуда» в онто-телеологических контекстах Достоевского, а также онтосущность кьеркегоровской «страсти» в ее устремленности к онтологической открытости парадокса. Однако снятие интенции объективации в парадоксе не устраняет в то же время сами по себе некоторые сущностные гносеологические пара-

метры парадокса как интенции логической объективации. Не стоит забывать о том, что кьеркегоровская «вечность во времени» Христа только в координатах мифа предстает как истина, как «частный мыслитель» Кьеркегор может возвестить о ней как о не более чем личном мифе. То же самое и с «истиной Христа» Достоевского, которая является истиной только в курсивах мифа в сюжетной канве романов писателя, в «страстях» же объективации его героев эта «истина» – «не-истина», а только маргинальный дискурс ее, каким является, например, «умерший Христос» Кириллова. Здесь, на границах «мифа» и «действительности» в чисто реалистических дискурсах типизации, авторское сознание вступает в спор с чужим, чуждым ему сознанием, сознанием «другого».

В этом смысле совершенно прав А.Алексеев, утверждавший, что в контекстах онтотелеологических и эстетических задач доказательства идеала («истины Христа») именно апелляция к логике парадокса (в частности, в письме Н.Д.Фонвизиной и в других контекстах) подрывала этико-эстетическое единство «добра, красоты и истины», которое и воплощала для Достоевского истина-ценность Христа, истина превращалась «в самое слабое звено «триединого идеала»⁵¹. Однако компенсацией подобного положения с точки зрения исследователя и являлся диалогизм романов писателя, «позволяющий еще и еще раз проверить и утвердить идеал Христа, материализуя противоположные аргументы и взгляды в виде полноправных в пределах романа героев-оппонентов. Это приводило к тому, что, защищая свой этико-эстетический идеал, художник должен был на практике с не меньшей силой изображать и чуждый ему «антиидеал», выстраивая параллельный этико-эстетический ряд»⁵².

Пытаясь осознать общность этико-эстетических моделей Достоевского и Кьеркегора, А. Фришман прямо говорит об объединяющем их, эти модели, качестве – диалогизме. «Нет никаких сомнений, что многие наблюдения Бахтина над твор-

чеством Достоевского можно справедливо отнести и к Кьеркегору <...> Фигуры Кьеркегора (наподобие героев Достоевского) обречены до конца испытать и экзистенциально пережить свои идеи, доведя их до предела, чтобы осознать их несостоятельность»⁵³. Более того, как нам представляется, утверждение идеала в телеологических дискурсах Кьеркегора было диалогическим, и в этой диалогичности оно близко Достоевскому. Оно, как пишет Фришман, представляло из себя бесконечное движение и диалог дискурсов, «в котором любой смысл подлежит деконструкции – распятию и воскресению»⁵⁴.

Таким образом, снятие интенции объективации утверждает правоту противоположного дискурса логики репрезентации бытия – правоту логики мифа, однако не устраняет следы дискурса парадокса полностью. В самом деле, как утвердить высшую логику бытия в маргинально-рискованных ситуациях человека в мире (а эти ситуации – узловые в текстах как Достоевского, так и Кьеркегора), если не логикой мифа, шифрами мифа, к которым направлено интенциональное полагание трансцендентного как дискурса в текстах мыслителей? Только таким образом миф может подвергнуть негативной резекции чистоту бытийной логики отрицательности, онтологизируя «жизнь», раздвигая узкие горизонты ее имманентного развития, ее Ничто. Нет в текстах Достоевского и Кьеркегора радостно-дионисийского ницшеанского «Да!» чистой отрицательности⁵⁵, зато есть парадоксы Авраама и Мышкина, Кириллова и Иова. Миф сам по себе не несет радостного приятия бытия, энергия мифа в онтологическом ракурсе поэтики Достоевского и Кьеркегора – это энергия парадокса, в кьеркегоровской интерпретации – «что вечность пришла во время», что соответствует «Бог пришел в гости» Достоевского – в маргинальных мифопоэтических реалиях его текстов, выявленных исследователем В. Михнюкевичем⁵⁶.

Поиски высшей истины необходимым образом обращали Кьеркегора и Достоевского к истинам мифа – этой, по словам Леви-Стросса, «машине по уничтожению времени». Ведь то, что «Бог пришел в гости» или «вечность пришла в бытие во времени», возвещает экзистенциальное событие, а именно то, что в общем произошло абсурдное наложение вечностных и временностных планов бытия. Это и есть истина «свершенного» или «свершающегося» в бытии, которое в имманентной логике репрезентации есть «Ничто». Потому-то философ А. Лобок и отождествляет «истину» с «мифом», что в целом для логики онтоотеологии кажется вполне естественным⁵⁷.

Достоевский и Кьеркегор использовали в качестве источника «мифа» Слово Библии. Как писала Э. Керн, экзистенциальная мысль Кьеркегора порождала особое формотворчество, обусловившее лиризацию его прозы, «в которой отношение «Я – Я», «Я – Ты», биографический автор и библейский миф образовывали предельно нерасчлененный сплав»⁵⁸. Таковы сюжеты Иова в «Повторении», Авраама в «Страхе и трепете», но это также и библейские сюжеты, казалось бы, на периферии его телеологических трактатов – сюжет о воскресении Лазаря в «Болезни к смерти», Адама в раю в «Понятии страха». Эти сюжеты можно считать метасюжетами его работ и одновременно необходимыми их континуэнтами. С библейскими сюжетами в подобной же функции мы встречаемся и в романах Достоевского. Таковы сюжеты о воскресении Лазаря в «Преступлении и наказании», крестного пути в «Идиоте», второго пришествия Христа в «Братьях Карамазовых» и др. Кьеркегор считал себя толкователем, интерпретатором библейских сюжетов, акцентируя скромность своей миссии. Свою задачу как писателя Кьеркегор видел в том, чтобы «в отдаленности двойной рефлексии» «читать solo оригинальный текст человека, личности в ее экзистенциальном измерении, старый, хорошо знакомый текст, переданный нам отцами».⁵⁹

Он использовал эти прообразы в качестве источника своего религиозно-философского движения, в целом не искажая ортодоксальной мотивации этого использования, и однако так же, как и для Достоевского, для которого, как показывают исследователи, метатекст Библии был своеобразным прообразом его собственных текстов, в частности, сюжетики его романов, а также был эталоном парадоксальной этической практики его героев⁶⁰, эти прообразы были возможностью для разнообразных приращений их первоначального смысла.

Эти приращения у Достоевского, безусловно, связаны с самим методом его художественности. «У Достоевского, – пишет К.Г. Исупов, – миф, опрокинутый в историю, придает живой жизни умение органически-внутреннего самоосмысления: жизнь «думает» событиями и ситуациями. Миф – метатекст истории, но история больше мифа, потому что всегда нова. Измерениями качественности жизни у Достоевского становятся «простота» (13, 178) и «фантастичность» (23, 145-149, 190): это «метод» и «язык» самой жизни, которая за внешней простотой и диковинностью сочетания фактов таит простоту и ясность почвенного самостоянья»⁶¹. С нашей точки зрения, К. Исупов правильно акцентирует объективную необходимость для Достоевского, художника идеи, такого типа художественности, в «котором «сняты» логические противоречия между «историческим и вечным». «Миф» у Достоевского, по Исупову, – «модель вечного события, вписанная в актуальный контекст современного»⁶². Язык «самой жизни» в этом ключе – это язык парадоксов, весьма заметный в ткани художественной образности Достоевского; жизнь парадоксально говорит на языке «мифа», переведенного в «историю»: тупики абсурда здесь только крайние точки этого в принципе кьеркегоровского схождения вечности во времени, на периферии дающего о себе знать лишь «фантастичностью» реальности.

Так, подобное, в этих именно кодах языка «самой жизни», приращение смысла библейского метатекста внутри оригинального текста возникает как разворачивание метасюжета Христа в «Идиоте»; это одновременно в свернутом виде преобразование художественного парадокса Достоевского – образа Мышкина, «князя Христа» и идиота. Еще М. Эпштейн, развивая логику Ю. Тынянова, заметил, что образ »положительно прекрасного человека» лежит в плоскости культурной периферии, маргинальных культурных зон бытия, а именно в той зоне, в которой обычно обитал «маленький человек» типа гоголевского Акакия Акакиевича («Шинель»): «<...>... те же самые задатки «маленького человека»: бедная одежда и любовь к переписыванию – развиваются у него в противоположную сторону – наивысшего одухотворения, обличения «в ткань» тех душ, которые отовсюду льнут к нему, находят в нем посредника и святителя». Однако, по мысли исследователя, «Мышкин не выдерживает до конца своего всечеловеческого призвания, сходит с ума, и в князе Мышкине есть «неполнота свершения», чем обозначен «предел человеческого»⁶³. Основа образа Мышкина – та же самая карнавализованная амбивалентность образа «высокой истины», которая угадывается в пародирующем гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями» образе Фомы Опискина из «Села Степанчикова» Достоевского, только в данном случае – в совершенно парадоксальном «возвышении» ничтожного, если видеть в «князе Христе» отголосок героя «Шинели», как это делает Эпштейн: «... ничтожнейший, ужасающий своим убожеством гоголевский персонаж оборачивается трагически возвышенной фигурой князя Мышкина»; «...ограниченный и жалкий человек, никому не нужная жертва предстает одним из тех «нищих духом», которые и составляют «соль земли»⁶⁴. Достоевский намеренно превышает зону маргинальной периферии бытия, видя в падении источник возрождения и, наоборот, в возвы-

шенном и «положительно прекрасном» – предел человеческого. Так, превышение маргинальной периферии хорошо ощущимо в образах героев «Преступления и наказания»: в «преступнике с нежным сердцем» Раскольникове уживаются некоторые черты христианского мессианизма с явным наполеонизмом; в Сонечке – святая и грешница, в Мармеладове – опускающийся на дно жизни алкоголик и проповедующий на улицах Петербурга Иов⁶⁵. Отметим, что всех этих героев объединяет то преломление в их образах призраков мифа, которое столь необходимо было Достоевскому в утверждении его радикальной и самодовлеющей идеи истины – «личности Христа».

Как «предел человеческого» рассматривает преломление мифа о крестном пути в образе князя Мышкина К. Исупов. С точки зрения исследователя, в фабулу романа вплетены те эпизоды Евангелия, в которых «Христос раскрыт в человеческой своей ипостаси. Такова ситуация Гефсиманского сада, трижды отмеченная прямым образом (8;21) и путем намека (8;256, 286-287). «Князь Христос» отчетливо осознает свою обреченность быть этому миру искускупительной жертвой. <...> Получая в долю «этот же мир», Мышкин по замыслу Достоевского, лишает себя той трансцендентной надежды, на которую мог еще уповать Христос Евангелий»⁶⁶. Истина мифа, переведенная в план исторической определенности, в данном случае предстает не только со стороны парадоксальной художественности, но и как абсурд, соответствующий в плане «истории» шифрам трансцендирующей к мифу репрезентации реальности. Так, по мысли Исупова, в преломлении «мифа» «историей» кардинальные ценностные параметры бытия могут менять знак на противоположный – «и тогда «невинность» Мышкина (9;239) обращается в трагическую вину, предзнание им событий – в их роковую необратимость, детскость – в идиотизм, умное делание добра – «в нашептывание его демо-

на»(8; 193)»⁶⁷. Маргинальная деконструкция образа истины сказывается здесь в непредсказуемом обращении логики мифа логикой общежизненной причинности. Как пишет Исупов, «ангельское» в Мышкине выводит его за круг бытия, как преступное в Раскольникове – за круг социума; Голгофа первого не завершается воскресением, второй уже на каторге «воскрес» (6; 241)».

В этом контексте Авраам и князь Мышкин вполне сопоставимы. Так же как телеологический парадокс богочеловека Христа, перенесенный в плоскость позитивистской объективации «реальности», дистанцирует мифологический контекст истины от всеобщего его понимания, так и миф об Аврааме у Кьеркегора в аспекте его «современности» определенному историческому промежутку, намечает границы понимания подлинного образа веры («истины») на языке всеобщего, или этики. Как Авраам, в историческом времени – преступник, а в метаисторическом, мифологическом – «рыцарь веры», так и князь Мышкин, существующий в этих же двух измерениях, соответственно «князь Христос» и идиот, блаженный, выводят истину из зоны рационалистических дискурсов в маргинальные зоны молчания – выражают ее как немоту и невыразимость на языке настоящего, на языке общежизненной логики бытия и этики, в отношении к которым они могут найти только критику в свой адрес или быть воплощением трагической вины.

Здесь, в этом именно ракурсе онтопоэтики библейского, Достоевский и Кьеркегор удивительным образом смыкаются. Создание «мифа», «современного» историческому времени, – общая интенция их онтотеологии, смысл которой – в защите бытия от небытия⁶⁸. Такой метод, конечно, предельно размыкал онтологические структуры бытия, актуализируя гибельное состояние мира в контрасте с образами вечного совершенства, содержащимися в мифе (Христос, «золотой век» у Достоевс-

кого, Авраам, Лазарь, Иов у Кьеркегора). Однако схождение вечности и времени, мифа и истории означает как у Достоевского, так и у Кьеркегора не только радикальную всеохватную границу бытия и небытия: на самой этой границе познается исключительная мощь бытия, утверждаемая мифом. В этой связи у Достоевского и эксплуатируется поэтика мифопоэтического. С высот мифа мир разворачивается со стороны своего несовершенства, но в онтологизации чуда и чудесного, напротив, осознается со стороны небывалых перспектив. У Кьеркегора этой поэтике соответствует поэтика аллегорического монтажа в «Страхе и трепете»: подобная художественная репрезентация коррелирует с объективацией страсти верующего в осознании им Бога как абсурда.

Энергией мифа в границах объективированной действительности как у Кьеркегора, так и у Достоевского потенцируется парадоксальное и даже абсурдное. В этом ракурсе единичное может быть больше всеобщего (князь Мышкин Достоевского и Авраам Кьеркегора), и наоборот: образы свершения в их субъективации могут раздвинуть горизонты любого имманентного становления, преобразив индивидуальное в нем в своего рода коллективную судьбу. В этом смысле евангелиевская притча о Лазаре предстает своего рода свернутым конспектом «Преступления и наказания» Достоевского и «Болезни к смерти» Кьеркегора. Лазарь, его «болезнь к смерти» и в то же время «не к смерти» (происшедшее с ним чудо) символизируют у Кьеркегора амбивалентное единство умирающего и воскресающего мира, что воплощено в тревоге каждого единичного за свое существование, пребывающее во времени, и шире – за бесконечно исчезающее бытие, его наличие и его перспективы.

Именно в этом аспекте – аспекте «овладения временем» (по Исупову)⁶⁹, его полнотой, аспекте претворения открытого бытия в свершенное или свершаемое в мифе – может быть

понята и мифопроекция Лазаря к судьбе Раскольникова. Раскольников-Лазарь в моменты своей душевной болезни (до и в значительной степени после преступления) как бы выпадает из времени, целые промежутки осознаются им как провалы в бессобытийное небытие: «Иной раз ему казалось, что он уже с месяц лежит, а другой раз – что все тот же день идет» (6; 92). Момент сюжета, когда Раскольников вместе с Соней читают соответствующее место из евангелий, имеет совершенно противоположный вневременной оттенок – метаисторического, вечного свидетельства о чудесной причастности Бога жизни человека. Вечность как будто пришла «тогда» во время, но это же может произойти «здесь и сейчас» – уже в парадоксальных маргинальных контекстах современной соотнесенности с чудесным. Миф звучит как обещание, и точка, когда «убийца и блудница сошлись за чтением вечной книги» (маргинальная ситуация) является поворотной в судьбах героев. Наконец, само «восстановление погибшего человека» знаменует выход с периферийного в предельно открытое, перспективное пространство, в котором времени уже нет, вернее, будущим становится прошлое, как читаем в финале «Преступления и наказания», «словно не прошли века Авраама и стад его» (6; 421).⁷⁰

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См., напр., *Романов И.Ю.* Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл. М., 1994, С. 174

2 См.: *Заманская В.В.* Русская литература первой трети XX века: проблема экзистенциального сознания. Екатеринбург, 1996, С. 60

3 См.: *Фришман А.О.* С.Кьеркегоре и М.Бахтине «с постоянной ссылкой на Сократа» // Русские и датские интерпретации творчества С.Кьеркегора. М., 1994. С. 102-122.

4 *Альтицер Т.* Россия и Апокалипсис. // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 116.

5 Там же. С. 111.

6 См.: *Шитцова Т.В.* Кьеркегор и Достоевский – «двойники» // Философский поиск. Витебск, 1996. № 2.

7 См. об этом: *Соловьев Э.Ю.* История и этика в философии позднего Гуссерля // *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 396-402.

8 *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993. С. 25; см. также: *М.Хайдеггер.* Тезис Канта о бытии // там же. С. 364.

9 *Lindström V.* Image of God. // Theological concepts in Kierkegaard. Kierkegaardiana. Vol 5., Copenhagen, 1980. P. 41.

10 Здесь и далее кьеркегоровская работа «Заключительное ненаучное послесловие к »Философским крохам» цит. по следующему изданию: Kierkegaard anthology. NY., 1946. P.213.

11 См. об этом: *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского // *Н.Бердяев* о русской философии., Свердловск, 1991. Ч. I. С. 122.

12 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 297., 299.

13 См.: *Бердяев Н.* Указ.соч., С. 92-107

14 *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993., С. 310

15 *Кьеркегор С.* Указ.соч. С. 338

16 *Шестов Л.* Указ.соч., С. 21-22

17 *Кьеркегор С.* Заключительное послесловие, С. 220

18 См.: *Парадокс // Философская энциклопедия.* М., 1967., т. 4., С. 207; *Парадокс // Философский энциклопедический словарь.* М., 1983., С. 477-478

19 *Пигулевский В.О.* Символ, пародия и парадокс в неклассической философии // *Эстетические категории и искусство.* Кишинев, 1989., С. 120-121

20 Указ. соч., С. 267, 268, 257

21 Там же., С. 53

22 Цит. по: *Заманская В.В.* Указ.соч., С. 38

23 См.: *Ермилова Г.Г.* Чудо // *Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник.* Челябинск, 1997. С. 242.

24 *Ермилова Г.Г.* Чудесное // Там же, С. 58

25 *Гутов Е.В.* Антропологический принцип // *Современный философский словарь.* Екатеринбург; Бишкек, 1996., С. 26

26 *Кьеркегор С.* Заключительное послесловие., С. 229

27 Указ.соч., С. 219

28 *Лосский Н.* Достоевский и его христианское миропонимание // *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994., С. 97

29 См.: *Топоров В.Н.* О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления («Преступление и наказание») // *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995., С. 214-218

30 Множество высказываний Достоевского о трансцендентных основах христианской нравственности и этической практики, по сути, императивны. См.: «<Фантастические страницы>» к «Бесам» (II; 177-190)

31 *Топоров В.Н.* Указ.соч. , С. 196-198, 202-206

32 Подобные мифологизированные вместилища открываются, прежде всего, в грезах героев-атеистов по «золотому веку», а также в собственных авторских раздумьях о бессмертии, - «о том, как это будет» (Например, в заметке «Маша лежит на столе...» и др.)

33 *Подорога В.А.* Жало в плоть. Физическая экономия веры // Русские и датские интерпретации творчества С.Кьеркегора. М., 1994., С. 29-30

34 Там же, С. 32-33

35 Там же, С. 31

36 *Лосский Н.О.* Указ.соч., С. 92-93

37 *Lindstrum V.* Ibid, P.41

38 Ibid, P. 39

39 См.: *Ермилова Г.Г.* Иисус Христос // Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. Челябинск: Металл, 1997., С. 88; Поддубная Р.Н. Сюжет Христа в романах Достоевского // Достоевский и национальная культура. Вып. 2., Челябинск, 1996., С. 31-32

40 См.: *Померанц Г.* Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990., С.

41 См.: *Джексон Р.Л.* Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых» // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1991., Т. 9., С. 131

42 *Lindstrum V.* Ibid, P.40

43 *Исаев С.А.* Бог-инкогнито и Бог-аноним в теологии С. Кьеркегора // Русские и датские интерпретации творчества С. Кьеркегора. М., 1994., С. 66

44 *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. С. 310

45 Там же., С. 312

46 *Kierkegaard S.* The unchangeableness of God // Kierkegaard anthology. NY., 1946., P. 474

47 См.: *Йорген Дес* Религиозное творчество и философия // Русские и датские интерпретации творчества С.Кьеркегора. М., 1994., С. 17

48 *Кьеркегор С.* Заключительное послесловие., С. 213

49 *Кьеркегор С.* Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993., С. 64

50 *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Там же. , С. 275, 276

51 *Алексеев А.А.* Идеал этико-эстетический // Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. Челябинск: Металл, 1997., С. 18

52 Там же.

53 *Фришман А.* Указ.соч., С. 114

- 54 Там же, С. 118
- 55 См.: Ницше Ф. Воля к власти. М., 1910., С. 177
- 56 См.: Михнюкевич В.Я. Достоевский и национальная христианская культура // Достоевский и национальная культура. Вып. 2. , Челябинск, 1996., С. 129
- 57 Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997., С. 15
- 58 Kern E. Existential Thought and Fictional Technique. Kierkegaard, Sartre, Beckett, L., 1970., P. 9
- 59 Цит. по: Kern E., Ibid, P. 57
- 60 См. об этом: Назиров Р.Г. Проблема художественности Достоевского // Творчество Ф.М.Достоевского: Искусство синтеза. Екатеринбург, 1991, С. 136-144
- 61 Исупов К.Г. Мифологизм // Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. Челябинск: Металл, 1997., С. 98-99
- 62 Исупов К.Г. Там же
- 63 Эпштейн М.М. Князь Мышкин и Акакий Башмачкин (К образу переписчика) // Эпштейн М.М. Парадоксы новизны. М., 1988., С. 74
- 64 Эпштейн М.М. Указ.соч., С. 78-79
- 65 Назиров Р.Г. Проблема художественности Достоевского // Творчество Ф.М.Достоевского: Искусство синтеза. Екатеринбург., 1991., С. 136
- 66 Исупов К.Г. Указ.соч., С. 98-99
- 67 Исупов К.Г. Там же
- 68 В одной из черновых тетрадей к «Преступлению и наказанию» Достоевский замечает: «Что такое время? Время не существует, время есть цифры, время есть отношение бытия к небытию» (7; 161), что соотносится с высказыванием из «<Фантастических страниц>» к «Бесам»: «Умереть нельзя. Бытие есть, а небытия вовсе нет» (11; 184)
- 69 Исупов К.Г. Время // Достоевский: Эстетика и поэтика: Словарь-справочник. Челябинск: Металл, 1997., С. 75